

Le bénévolat à travers la littérature. Un objet d'étude à redéfinir (note de recherche)

Isabelle Cellier

Volume 19, numéro 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015354ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015354ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cellier, I. (1995). Le bénévolat à travers la littérature. Un objet d'étude à redéfinir (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 175–190.
<https://doi.org/10.7202/015354ar>

LE BÉNÉVOLAT À TRAVERS LA LITTÉRATURE

Un objet d'étude à redéfinir

(Note de recherche)

Isabelle Cellier



Depuis une quinzaine d'années, le bénévolat a connu dans tous les pays occidentaux un essor qui s'est accompagné d'une réactualisation de sa propre définition. Au Québec, il concerne plus d'un million de personnes et son impact économique était estimé en 1987 à 2,3 milliards de dollars (Ross 1990). Cette importance contraste avec un intérêt scientifique pratiquement nul et, l'image de la dame patronnesse persistant, il en est fréquemment réduit au sens d'œuvre charitable, de bénévolat « social ». L'objet de cette note de recherche est donc de montrer, à partir du cas québécois, que le bénévolat dépasse largement cette vision, puis de le cerner théoriquement en l'analysant par rapport aux notions de travail, de non-travail, de loisir et de don. Cependant, nous ne pourrions aborder cet examen conceptuel sans nous référer à la remise en cause par Baudrillard de l'idéologie rationalisante de notre société qui veut que :

[...] tous les concepts s'engendrent les uns aux autres selon un mouvement dialectique apparent [...] mais finalisé en fait par une science qui ne vit que de séparation et qui, pour s'accomplir, projette une anthropologie phantasmatique des fonctions séparées [...] Or la spécificité de l'objet anthropologique est précisément cette impossibilité d'y définir l'économique et le mode de production comme instance séparée. La moindre des choses serait donc de tout revoir à partir de cette non-séparation.

Baudrillard 1985 : 60

Cette interprétation renvoie au plaidoyer d'Aktouf (1984) d'étudier le travail en tant que « tout-humain » et montre qu'il est illusoire de penser le bénévolat comme un travail « différent » et dissociable de l'être humain.

Un phénomène ample et complexe

L'histoire des études sur le bénévolat est relativement brève : une dizaine d'années. On doit donc élargir l'examen à d'autres domaines : association, travail communautaire, participation, etc. (Favreau 1989; Kesteman 1990). Une littérature analytique apparaît cependant tant au niveau international, avec les études de Ferrand-Beckmann (1991), Harman (1982), que canadien ou même québécois (Zauhar 1991; Charles 1990; Couillard 1991). Mais la grande majorité des études concernant le bénévolat au Québec, essentiellement issues du milieu bénévole lui-même, du service social et du gouvernement, ne semble consister qu'en statistiques ou ne viser que l'action pratique. On n'écrit pas tant pour comprendre le phénomène que pour chercher comment le gérer (Blanchet 1990), comment exploiter le « potentiel inexploité » (Carter 1975), comment

recruter davantage, au point que l'intérêt provoqué par la question des motivations ne semble relever que de cette dernière recherche. La volonté d'endoctrinement qui sous-tend la majorité des propos éclipse toute critique, ce qui explique probablement le désintérêt analytique qui entoure le bénévolat, pourtant décrit comme un phénomène ample, complexe et en plein renouveau (Laforest et Redjeb 1989; Guay 1984; Grand'Maison 1975).

Cependant, cette ampleur semble très vite s'effacer au profit d'une vision que l'on pourrait qualifier de parcellaire et orientée. Parcellaire du fait que la littérature focalise sur le seul bénévolat d'assistance sociale, et orientée parce qu'un glissement conduit à réduire le bénévolat à ce dernier (Laforest et Redjeb 1989; Zauhar 1991). Ce type de bénévolat suscite d'ailleurs la plupart des études actuelles. Si cela paraît logique lorsqu'elles relèvent du service social (qui en est issu), on s'étonne cependant de voir des études provenant de disciplines comme l'histoire ou l'anthropologie faire de même ou, du moins, en reprendre la définition. Telles les études de Charles (1990) ou de Brault (1990) qui reprennent l'explication proposée par le service social voulant que le bénévolat réponde aux problèmes sociaux causés par le désistement de l'État-providence. Définition en outre renforcée par la littérature qui traite de la charité (Poulin 1955; Lapointe-Roy 1987) et qui finalement correspond aux *a priori* que l'on a tous sur ce phénomène, la dame patronnesse restant toujours très présente dans les esprits. Le terme même de bénévolat semble d'ailleurs porteur de cette ambiguïté. En effet, si l'on privilégie actuellement de définir bénévolat par « vouloir du bien » en se référant à l'étymologie *benevolus*, on oublie qu'elle renvoie également à *bene volo*, c'est-à-dire « voulant bien ». D'où une ouverture à toutes les activités qui sont faites volontairement, mais pas toujours pour résoudre des problèmes sociaux ou faire le bien.

On comprend mieux qu'il soit difficile d'échapper à la vision proposée par la littérature actuelle. Et pourtant, si l'on veut saisir le phénomène dans toute sa complexité et son envergure sociale, il le faut. Car autant les statistiques que la littérature portant sur l'histoire sociale du Québec montrent que loin d'être confiné à un rôle spécifique, le bénévolat recouvre une grande variété de formes, de buts et de significations. Ainsi l'étude menée par Statistique Canada en 1987 a mesuré l'importance des secteurs qu'il couvre au Canada : organismes religieux (17%), sports et loisirs (16%), éducation et développement de la jeunesse (14%), santé (10%), services sociaux (9%), intérêts économiques et d'emploi (6%), arts et culture (4%), loi et justice (1%). Non seulement il en ressort un éventail très large d'activités mais également un classement assez étonnant pour qui s'est imprégné de la littérature traitant du phénomène, car les services sociaux n'arrivent qu'en cinquième position. Et même en y incluant les personnes œuvrant dans les services de santé, ce calcul ne représente que 19% des bénévoles.

Au Québec, les cinq types d'organismes les plus desservis, selon Carpentier et Vaillancourt (1990), seraient : éducation (13,9%), sport (12,3%), religion (12,3%), service social (10,9%), multidomains (9,6%). Le service social n'arrive donc qu'en quatrième position et ne représente qu'environ 11% de la population bénévole. Si l'on y inclut les bénévoles œuvrant dans le domaine de la santé, on atteint à peu près 19%. Plus de 80% des bénévoles sont donc oubliés dans la littérature traitant du bénévolat et, surtout, dans la définition même du phénomène. Sont également oubliés pratiquement tous les hommes, qui se trouvent en priorité dans le domaine des sports (17,5%) et, par ordre d'importance, les organismes « multidomains » (11,1%), l'économie (10,5%),

la religion (10,3%), l'éducation (9,6%). Aussi doit-on s'étonner que l'image de la dame patronnesse persiste. Si on dit vouloir la combattre, on la renforce au contraire en excluant la plupart des hommes (48,5% des bénévoles québécois) au profit des femmes, beaucoup plus actives en service social, bien qu'à leur propos aussi, il faille noter que service social (13,6%) et santé (12%) n'arrivent qu'en troisième et quatrième positions. La littérature néglige par conséquent également ces femmes qui travaillent majoritairement en éducation (18,1%) et en religion (14,2%).

Les statistiques sont donc éloquentes. Elles révèlent d'une part que la définition du bénévole dépasse largement celle du bénévole œuvrant uniquement en service social et d'autre part l'ampleur du phénomène, qui touche la plupart des secteurs de la société au point d'y sembler omniprésent, comme le confirme la littérature sur le Québec. Linteau montre ainsi que dans les années 1930 « les réactions à la crise se font surtout sur le plan individuel et à travers les réseaux de solidarité de base : famille, rue, paroisse [...] L'entraide entre voisins et parents devient essentielle » (Linteau *et al.* 1986 : 77). Le bénévolat renvoie à la sociabilité qui, lorsqu'elle n'existe plus (dans le cas des nouveaux immigrants par exemple), se manifeste par l'adhésion à des associations (Kesteman 1990). Il peut cependant devenir un instrument pour structurer le social et conserver par exemple des valeurs de base de la société québécoise, telle la famille. Il n'est qu'à voir les polémiques que la mise sur pied de la loi de l'assistance publique a soulevées en 1921, « les milieux traditionalistes craignant que l'intrusion de l'État ne fasse disparaître la charité privée et ne mine le rôle de la famille » (Linteau *et al.* 1986 : 79). Beaudoin montre lui aussi que beaucoup d'associations du début du siècle s'articulent autour de la défense « des valeurs rurales, catholiques et traditionnelles de la société passée » (1978 : 133). On ne doit donc pas s'étonner que le politique lui-même repose en grande partie sur le bénévolat. Les milliers de bénévoles qui collent les affiches, érigent les panneaux publicitaires et distribuent les tracts, de même que l'engagement bénévole qui semble avoir de tout temps amélioré les chances d'être élu, en sont autant de témoignages.

Des exemples très concrets du Québec (hôpitaux, caisses populaires, etc.) semblent également attester que le bénévolat est à la base de beaucoup d'institutions sociales, dont celle qui a été prédominante jusqu'à récemment, l'Église. Dans l'implication de toutes les confessions religieuses (« fiefs » du bénévolat dit charitable), il faut noter qu'il dépasse une simple fonction d'aide puisqu'il a été, dans les années 1930-1940, au cœur de la diffusion de la culture. Mais plus révélateur est le fait que l'aide charitable (fournie par les religieuses, les bénévoles laïcs regroupés en associations, et rendue possible, ne l'oublions pas, par les subsides des « mécènes ») ait été un moyen pour l'Église d'affermir son emprise sociale; à ce propos, Linteau précise que « les bases de son pouvoir et de son poids social et culturel tiennent à trois facteurs principaux », dont son rôle de dispensateur de services (Linteau *et al.* 1986 : 88). Le fait que « cette charité s'accompagne d'une entreprise de moralisation » semble confirmer que le bénévolat ait pu représenter un moyen de répandre les valeurs prônées, légitimées par l'adhésion même des différents acteurs. Cependant, l'appel de l'Église aux fortunés semble également avoir renforcé la stratification sociale, du fait de leur offrir « des milliers de postes de prestige et d'influence : marguilliers, dirigeants d'associations paroissiales pieuses ou charitables » (*ibid.* : 278). Ce qui permet de mieux comprendre l'engagement de la dame patronnesse au XIX^e siècle. Outre le désir d'échapper

à son rôle de maîtresse de maison, il lui fallait tenir son rang de dame aisée. La démarcation était doublement officialisée : on faisait du bénévolat parce qu'on appartenait à la classe supérieure, mais en faire devait renforcer l'appartenance. On peut imaginer combien les femmes de milieux plus modestes ont dû rêver de faire partie des mêmes associations pour affermir leur statut social. Ce qu'elles pourront faire, selon Charles (1990), pendant la guerre, période où le recrutement se démocratisera.

Cependant, l'instrumentalisation dont le bénévolat a fait l'objet a également joué en dehors de l'Église, parmi l'élite de la société. Car « les élites traditionnelles témoignent d'une grande cohésion sociale et idéologique, s'appuyant sur une formation commune et sur la vie associative » et les membres de l'élite économique également appartiennent « à des clubs privés sélects, à des associations commerciales et à des œuvres philanthropiques » (Linteau *et al.* 1986 : 517; voir aussi Beaudoin 1978). Le bénévolat semble donc avoir été une voie de passage obligée pour affirmer son appartenance à une classe et à un groupe ethnique et linguistique déterminés. Il a permis le regroupement pour l'affirmation de son identité, de sa culture, mais a aussi contribué à une hiérarchisation entre groupes culturels, comme le souligne Kesteman au sujet de Sherbrooke, où « l'association fondée sur l'appartenance linguistique est surtout un facteur de promotion sociale pour la petite bourgeoisie francophone par rapport à son homologue de langue anglaise » (1990 : 277). Nous ne pouvons cependant clore ce bref examen sans évoquer le rôle qu'il a pu tenir par rapport au genre, d'où est issue l'image indéfectible de la dame patronnesse. « Les femmes de milieu aisé n'avaient pas accès au travail rémunéré, socialement inacceptable. Le bénévolat était une manière honorable d'occuper leurs loisirs » (Lapointe-Roy 1987 : 93). Il aurait ainsi non seulement contribué à renforcer la division sexuelle des tâches en devenant pour les femmes un ersatz du travail rémunéré mais en les confinant dans un certain type d'organisation (Linteau *et al.* 1986). Leitmotiv des reproches qui lui ont depuis été adressés, on peut supposer que l'engagement des femmes aisées était également utile à leurs propres maris en leur révélant le poulx social. Le bénévolat fut donc un moyen de connaître, de se reconnaître et d'être reconnu.

Aussi, bien que peu de données concernant directement le bénévolat ressortent d'un examen de la littérature sur le Québec, elles suffisent à constater combien il est important de relativiser la vision proposée par la littérature. Le bénévolat est beaucoup plus qu'une réponse à des problèmes sociaux et au désistement de l'État-providence. Il concerne beaucoup plus de fonctions, d'activités et de secteurs (et aussi tout ce bénévolat qui n'est pas classé ou revendiqué comme tel), au point qu'il semble faire partie intégrante de la vie et des institutions sociales et structurer le social. Cependant, plus dangereux encore que cette vision semble le fait que ce soit un phénomène très connoté idéologiquement, au sujet duquel on sait quoi penser. Aussi, c'est en le « désacralisant », en s'interrogeant et en réinterrogeant ce qu'en dit la littérature que son étude pourra dépasser les cadres théoriques et idéologiques dans lesquels on l'enferme.

Esquisse d'un champ conceptuel

Aussi, puisque le bénévolat « social » ne représente qu'une faible partie du phénomène, il était logique de poser les questions suivantes : Pourquoi l'enferme-t-on dans

un rôle social déterminé qui cache la multiplicité de ses formes et de ses fonctions ? Pourquoi doit-on parler de bénévolat et non de travail bénévole ? Pourrait-on en attribuer le fait à l'idéologie occidentale qui, ne concevant comme travail que le travail salarié, ne peut admettre en sa logique qu'une activité compensatoire : le bénévolat « social » ? Seule la bonté, seul le dépassement seraient ainsi tolérables avec le monde du travail. De là découlerait que tout le reste soit ignoré, devienne du travail invisible, du non-travail, peu digne d'intérêt pour une science qui se veut elle aussi productive. Car le moins qu'on puisse dire, c'est que les théoriciens du travail, des économistes aux anthropologues, ne l'incluent pas beaucoup dans leurs considérations, si ce n'est ceux qui réfléchissent à de nouvelles formes de travail. C'est donc en filigrane qu'il apparaît dans les écrits, même lorsqu'on élargit l'observation aux rubriques de non-travail, travail informel, loisirs, temps libre. Ceci explique que l'on parle encore aujourd'hui davantage de bénévolat que de travail bénévole, l'acception travail bénévole semblant même déplaire à certains auteurs. D'où la nécessité de revenir sur les concepts de loisir, de non-travail, de travail mais aussi de don pour définir le bénévolat. Notre approche s'est donc voulue très systématique, synthétisant ce que la littérature dit de chacun d'eux puis les analysant dans leurs rapports au bénévolat.

Le rapport du bénévolat au loisir

Le loisir a toujours fait partie de la vie humaine, au point que Sahlins (1976) a bouleversé la vision que l'on avait des « primitifs » en montrant qu'il occupait la plus grande partie de leur temps. Cependant, il a changé de forme et de définition lors de la révolution industrielle, quand le travail a été séparé des autres activités et canalisé en « working day of unceasing toil under a taskmaster » (Anderson 1964 : 13). Il est ainsi devenu un terme générique et a été placé en opposition au travail. Plusieurs théories, comme celles de Friedmann (1963) ou de Gorz (1988), définissent le loisir comme devant être « compensateur », c'est-à-dire devant permettre à l'individu de réaliser ses potentialités face à un travail moderne caractérisé généralement par l'aliénation. Les travailleurs profiteraient ainsi du loisir pour développer un travail plus complet, où ils puissent être plus responsables et plus autonomes. Phénomène qui selon Friedmann n'est pas récent puisque Huxley rapportait en 1931 que des ouvriers russes effectuaient du travail « social », volontaire, pendant leur loisir (1963 : 343). Ici est abordé spécifiquement le travail bénévole, qui est donc vu comme un travail « compensateur ». Cependant, Friedmann constate aussi que la recherche de suppléments de revenus dans le loisir prévaut sur celle d'un travail créateur. La logique économique, basée sur la création de besoins, continue donc à jouer dans le loisir qui, loin d'être compensateur, est selon d'autres théories aussi aliéné que le travail (Aktouf 1980).

Accroître le temps de loisir est cependant vu comme devant permettre de trouver de nouvelles formes de travail. Nombre de théories explicitent ce point de vue (Gorz 1988) alors que d'autres, s'appuyant sur le fait qu'on ne peut revaloriser le hors-travail si le travail lui-même ne l'est pas, essaient de concilier la revalorisation des deux (Mandel 1982). Mais que dire de la solution des « précaires » ? Pour eux, dit Cingolani, la question ne se pose pas, le loisir s'est évanoui ; ils « n'ont pas choisi le loisir faute d'un travail convenable, mais plutôt, parce qu'ils étaient déjà porteurs d'une autre subjectivité, ils n'ont pu s'adapter à ce dernier, lui sont restés étrangers » (1986 : 152).

Cet exemple de résolution humaine du conflit travail/loisir rappelle la société préindustrielle, où travail et loisir semblaient se fondre en un processus plus continu qu'actuellement. Mais ceci est aussi vrai, selon Applebaum (1984a), de l'individu contemporain qui travaille pour lui-même dans ses heures de loisir. Ici apparaît l'importance du loisir qui, dans la société industrielle, permet de renouer avec l'acception totale du travail. Et ici apparaît notre interrogation sur la définition du bénévolat par rapport au loisir.

Ceci semble ouvrir sur plusieurs perspectives. Le bénévolat se situe en effet généralement dans le temps de loisir et devient par conséquent une activité de loisir (de détente, de plaisir), dans le sens où les individus s'y « reposent » de la contrainte du travail, y trouvent un dérivatif. Cependant, cette qualification semble trop générale, car peut-on assimiler au bénévolat le sport, le cinéma, qui sont aussi des activités de loisir ? Aussi, plutôt qu'activité de loisir, c'est l'activité de travail accomplie dans le temps de loisir qui semble le plus rendre compte de la réalité bénévole. Car si le bénévolat peut être défini comme « loisir », on peut se demander jusqu'à quel point il l'est réellement.

Les théories évoquées parlent en effet de loisir « compensateur » ou « aliéné ». Dans le cas du loisir « compensateur », on veut occuper son temps de loisir en choisissant d'y faire une activité autre que le travail perçu comme aliénation, une activité où l'on puisse s'épanouir. Bien que ce soit ce que revendique le bénévolat, le roulement des bénévoles dans les organismes semble indiquer que pour rester loisir compensateur, il faut qu'il offre un « travail » compensateur. On voit émerger ici l'importance de la notion de travail quand on parle de bénévolat, et ce d'autant plus si l'on considère que loin d'être un loisir, il peut devenir un travail supplémentaire. Peut-on en effet parler de loisir pour l'homme politique qui fait du bénévolat pour assurer sa carrière ? Pour la personne salariée qui vient y chercher une autre expertise de travail ? Dans l'instrumentalisation dont le bénévolat peut faire l'objet, entre un rapport important au travail, qui l'éloigne tout à fait de la notion de loisir. Mais une autre perspective l'en éloigne encore davantage : le parallèle que l'on peut établir entre le bénévolat et la notion de surtravail. Selon Marx (1973) en effet, le surtravail est du travail non payé, gagné sur le temps de travail (nécessaire) et qui produit la plus-value. Peut-on considérer que si le surtravail est obtenu dans le temps de travail, le bénévolat représente un surtravail dans le temps de loisir ? Un loisir qui est d'autant plus aliéné que le travailleur le fait volontairement et le vit comme un loisir alors que du travail en fait productif lui est extorqué en dehors de son temps de travail. Tout bénéfice pour le capital, toute exploitation pour le bénévole. Que le bénévolat ait un rapport complexe au loisir paraît donc évident, mais il semble en être de même par rapport au concept de non-travail.

Le rapport du bénévolat au non-travail

La distinction entre non-travail et loisir semble assez fluctuante pour que l'on trouve souvent chez un même auteur l'emploi alternatif de l'un ou de l'autre, semblant marquer que l'on ne distingue pas vraiment entre les deux. Cette indécision provient certainement d'un désaccord sur les concepts eux-mêmes, basé sur les notions d'activité et de temps. Ainsi, parle-t-on de temps de loisir ou d'activité de loisir, de temps de non-travail ou d'activité de non-travail ? Pour Schwimmer (1980), la distinction est nette : parler de non-travail est parler d'activité non productrice alors que parler de loisir renvoie à la répartition du temps. Nous trouvons exactement l'inverse chez

Anderson (1974), qui distingue le temps de travail de celui de non-travail et qui situe dans ce dernier trois sortes d'activités : les activités domestiques, les obligations familiales et sociales et les loisirs. Il semble cependant y avoir consensus pour définir autant loisir que non-travail comme « hors-travail » et même en opposition au travail salarié. La définition du non-travail issue de l'*Encyclopedia Universalis* en est significative : « il se définit d'abord par rapport à ce caractère contraignant du travail : il est ce qui reste en propre à l'homme, le domaine de sa vie et de ses décisions personnelles » (Frisch 1989 : 919). L'anthropologie du travail montre cependant que les sociétés traditionnelles ne différenciaient pas vraiment le travail du non-travail/loisir (Applebaum 1984b). Cette distinction n'existe donc que dans le contexte de l'idéologie économique qui sépare les activités productrices de celles qui ne le sont pas ou ne sont pas vues comme telles. Le capitalisme industriel a ainsi établi une distinction nette entre les activités humaines, celles qui participent au marché, qui ont une valeur d'échange, devenant du « travail », et les autres, du « non-travail ». C'est toutefois en tant qu'activité que l'anthropologie semble concevoir le non-travail : activité non productrice, donc non payée et non obligatoire.

Aussi comprend-on que le bénévolat soit défini socialement comme tel et que le discours bénévole en revendique les caractéristiques, basées sur l'opposition au travail salarié. Ainsi fait-il l'apologie d'un travail bénévole créateur, identifiant, autonome, etc. Vision fort bien traduite par Le Net et Werquin : « plus facilement que dans la vie professionnelle, avec ses contraintes, le volontariat procure le contact humain, l'apprentissage de la vie de relation, les défis à relever, l'épanouissement et parfois la révélation de ses potentialités »; le bénévole « peut y satisfaire son désir d'entreprendre et d'innover » (1985 : 35-36). De plus, ce serait un travail identifiant du fait que le bénévole accomplit toutes les étapes du processus de travail et n'est pas séparé de son « produit ». Cependant, la réalité du terrain montre que loin d'être une règle universelle, le travail bénévole peut devenir aliénant. Pour ce qui est du non-salaire, si l'on évoque de plus en plus l'introduction de l'argent au sein du bénévolat, un examen montre que cette pratique se fait au profit de travailleurs « salariés » (même si très peu rémunérés) qui sont désignés comme « permanents » pour les distinguer nettement des bénévoles. Le non-salaire semble ainsi demeurer une dimension essentielle du bénévolat, car son caractère non obligatoire est pour le moins discutable. Beaucoup de contraintes sociales semblent en effet pousser au bénévolat, comme tenir son rang, asseoir sa position politique, exister socialement, etc. Il semble aussi exister une contrainte « morale », inhérente à l'idéologie occidentale ou tout simplement à toute vie sociale : obligation d'entraide, de réciprocité. Et enfin, des contraintes personnelles semblent également jouer. Dans le travail salarié en effet, l'obligation reposant sur la nécessité de survivre, on pourrait ne s'engager en quelque sorte qu'instrumentalement. Changer volontairement de travail ne ferait pas perdre l'estime de soi. Alors qu'on peut supposer qu'il y a engagement plus total dans le bénévolat, en raison de l'objectif poursuivi qui dépasse la simple survie. Ce qui entraîne une remise en question plus fondamentale lors d'un abandon ou d'un changement.

On peut donc conclure à une similitude certaine entre caractères du travail bénévole et du travail salarié et ce d'autant plus si l'on se penche sur le caractère le plus distinctif, celui de la productivité. Il est d'une part indéniable que le discours « productiviste » infiltre de plus en plus le milieu bénévole : on veut être efficace, productif,

contribuer au PNB, bref, on veut ressembler de plus en plus au modèle salarié, tout en en déniait les caractéristiques. S'il n'est finalement pas étonnant que l'idéologie productiviste ne puisse épargner une sphère qui est inextricablement liée au social, on ne peut d'autre part que constater la volonté du milieu bénévole de lutter contre la catégorisation sociale de non-travail (dévalorisante) en parlant de plus en plus de « travail » bénévole et en en démontrant la productivité. Les résultats avancés par les études de Ross (1990) et de Carpentier et Vaillancourt (1990) semblent une preuve concluante qu'on doive considérer le bénévolat comme un travail. Cependant, on peut objecter que le problème est plus complexe et que pour arriver à une évaluation plus correcte de la productivité, on devrait étudier les cas où des bénévoles s'insèrent dans le marché du travail. Comment s'y débrouillent-ils ? Quelle est leur valeur réelle si on les met dans le contexte formel ? Ceci semble en fait la seule façon d'établir la valeur marchande de leur travail, car le milieu du travail a également ses obstacles socio-psychologiques.

Tout ceci met cependant en évidence les contradictions du discours bénévole, revendiquant à la fois les caractéristiques du non-travail et la valorisation sociale en tant que travail. Position donc en porte-à-faux qui, nous le verrons, n'est peut-être pas si étonnante. Ce qui est plus gênant, c'est que cette revendication de travail s'appuie sur des arguments qui ne sont pas suffisants. Ne vise-t-on pas à faire reconnaître le bénévolat comme un travail uniquement à partir de sa productivité ? Ce qui, lorsqu'on tend à une définition du bénévolat, ne peut satisfaire, puisque la productivité n'est qu'une des nombreuses caractéristiques qui, selon l'anthropologie, constituent le travail. On ne peut que constater les limites liées à la définition du bénévolat par rapport au concept de non-travail, qui ne semble finalement en représenter qu'une facette, socialement déterminée.

Le rapport du bénévolat au travail

Les théoriciens classiques de l'économie et des auteurs influents, comme Marx et Freud, ont fait du travail une caractéristique humaine universelle. Or si les êtres humains ont de tout temps travaillé, la façon dont ils pensent leur travail a cependant radicalement changé. Le travail est en fait un concept lié directement à la philosophie occidentale au point que la plupart des langues n'avaient pas de mot qui lui corresponde. Dans les sociétés traditionnelles, loin d'avoir une valeur fondamentale, il est indiscernable dans l'ensemble des pratiques humaines. Les activités de production ne peuvent être envisagées comme des processus économiques que l'on pourrait isoler de leur contexte social et le producteur ne peut être dégagé de l'ensemble des rapports sociaux qui englobent son activité (Sahlins 1976). L'appréciation du travail et ses dimensions elles-mêmes sont perçues différemment au point que les divers comportements magico-religieux peuvent autant être pris en compte que l'efficacité (Godelier 1975). L'observation interculturelle montre ainsi que le travail est un construit. Dans la société préindustrielle même, n'a-t-il pas été perçu tantôt comme un moyen d'atteindre Dieu, tantôt comme un châtiment de Dieu ? Des variations culturelles et intraculturelles (historiques, économiques et même personnelles) marquent sa signification mais aussi ses limites avec le non-travail. Pour l'anthropologie du travail, il est donc illusoire de le penser uniquement sous l'aspect économique que lui a assigné l'idéologie occidentale.

Le travail est total : on y parle de subsistance mais aussi de prestige; il recouvre le social, le religieux, etc. Aussi il n'y a pas lieu de distinguer entre travail et non-travail, qui ne sont que des catégories propres à la société industrielle.

C'est en effet vers le XVIII^e siècle que le mot générique de travail est apparu. S'il correspond à une philosophie mettant toutes les activités sur le même plan, Schwimmer (1980) précise qu'il faut isoler « la catégorie de l'économique, où le terme travail n'est employé que dans trois acceptions précises : le travail en tant que production, le travail par opposition au chômage et le travail par opposition aux loisirs ». L'émergence de l'idéologie économique a donc influencé la conception moderne du travail, ce dernier désignant dès lors toute activité productrice d'utilité et effectuée comme une obligation par l'individu. Aussi la productivité est la caractéristique fondamentale qui définit le concept de travail, dont découlent non seulement la séparation homme/travail mais également celles lieu de travail/lieu domestique et temps de travail/temps de hors-travail. Mais l'obligation est elle aussi d'autant plus importante qu'elle représente selon Mandel (1982) le premier pas vers l'aliénation qui, bien que déjà présente dans les sociétés précapitalistes, semble généralement marquer le travail moderne, à cause de la parcellisation des tâches, du travail en miettes (Braverman 1976; Friedmann 1964). Travail productif, créateur de valeurs d'échange, s'opposant au travail « traditionnel », créateur de valeurs d'usage, et finalement dépouillé de son sens et de sa finalité par l'omniprésence d'une abstraction déshumanisante : l'argent (Aktouf 1980 : 61). Encore faut-il noter l'impact considérable du travail sur la personnalité du travailleur (venant de la signification que lui ou le reste de la société lui donnent) et surtout l'hégémonie qui tend à le promouvoir comme seul facteur d'intégration sociale.

La définition anthropologique du travail permet donc de mieux cerner la particularité de la conception du travail qui prévaut dans la société occidentale depuis la révolution industrielle. Époque où une délimitation arbitraire, fondée sur la productivité, a défini ce qui est travail et ce qui ne l'est pas. Ainsi peut-on mieux comprendre l'occultation du bénévolat comme travail. Sa classification sociale en tant que non-travail relève d'une idéologie productiviste qui affirme la domination d'un domaine particulier de l'activité humaine au point d'en cacher les autres activités. Tout ce qui n'est pas productif et comptabilisable est ainsi non seulement dévalorisé mais devient surtout invisible (« travail fantôme », Illich 1981). On ne doit donc pas s'étonner que les caractéristiques du non-travail rejoignent celles du travail. De plus, une idéologie basée sur l'hégémonie d'un type de travail ne peut que s'accompagner d'un discours prônant le non-chômage, par conséquent dévalorisant à l'encontre des non-travailleurs. D'où l'importance de reconsidérer la notion d'obligation au travail, qui semble fondamentale.

Si l'on définit toujours le travail comme naturel à l'homme, il semble au contraire qu'il lui ait été en fait de tout temps obligatoire. Sahlins (1976) prétend que, si ce n'était la survie, l'homme n'aurait pas pensé à travailler, au point qu'il ne consacre que peu de temps à cela dans la société traditionnelle. Cependant, l'anthropologie du travail montre qu'il a toujours représenté beaucoup plus qu'un acte de survie économique : la vie sociale, « morale », en dépend. Dans la société industrielle, où le travail est le facteur par excellence d'intégration sociale, on va essayer, si l'on ne peut acquérir le statut qu'il donne, de l'obtenir dans le sport, les activités sociales, etc. (Gorz 1988; Anderson 1964). Aussi il faut concevoir que si le travail est obligatoire, le travail

bénévole est à la fois volontaire et obligatoire. Il n'est donc pas simplement synonyme d'activité de plaisir, même si l'on peut en trouver par la même occasion. Peut-on par conséquent parler de travail à propos du bénévolat ? Certainement selon nous, et les quelques auteurs qui s'y intéressent le définissent d'ailleurs de plus en plus comme tel (Charles 1990). Cependant, il peut y avoir de plus ou moins bonnes raisons pour soutenir ce discours, comme s'appuyer uniquement sur la démonstration de la productivité du bénévolat. C'est au contraire au nom de l'activité humaine, en sortant de la logique du discours économique et en s'appuyant sur la définition anthropologique du travail que l'on peut faire ce postulat. Une activité humaine qu'on ne considérerait pas ainsi à cause des limites établies par le travail salarié. Et surtout qu'on ne voudrait pas considérer ainsi, préférant la reléguer sous les seuls aspects de charité ou de don, au nom de l'hégémonie d'un type de travail mis de l'avant par une idéologie qui n'admet pas le différent.

La définition anthropologique du travail montre donc qu'on ne peut conserver la vision artificielle que le travail ne soit qu'« économique » ou que « moral ». Ce qu'on peut vérifier au sein même de la société occidentale, puisqu'on s'est rendu compte que l'humain persiste jusque dans le travail le plus aliéné et que l'humanisation du travail, dont parlent tant de théories, est nécessaire pour augmenter la productivité. Bien que cette humanisation « imposée » du travail ne soit pas gage de réussite, comme le souligne Mandel (1982), il semble toutefois qu'il y ait toujours négociation du travailleur avec son travail et donc jamais complète aliénation mais simplement degrés d'aliénation (Wallman 1979). Dans la « quotidienneté » (concept privilégié de Bouvier 1991), le travail n'existe donc pas indépendamment de l'homme. Ici on comprend pourquoi Aktouf plaide pour une reconsidération du travail en tant que « tout-humain », car « s'il est un fait social, [il] n'est pas une chose; il est contingent, relationnel, qualitatif, sans frontières, dialectique, dans et hors l'homme... il procède du "tout-humain" [qui] est un ensemble complexe de rapports entre hommes, lieux, choses et symboles [...] » (1986 : 65). Si l'on conçoit, comme le fait Baudrillard (1985), que rien n'est séparé et séparable, l'homme au travail, dans la quotidienneté, est donc un tout.

Travail et bénévolat ne sont ainsi qu'arbitrairement distingués. On ne peut les opposer fondamentalement. Au point de conclure que le bénévolat n'existe pas, qu'il n'y a que « travail », « moral » et « économique », humain, et que la seule chose qui le distingue du travail salarié soit le salaire. Il n'y aurait ainsi que catégorisation sociale, établissant une séparation entre l'homme et le travail, puis entre différents types de travail. Aussi le bénévolat peut être défini théoriquement, en suivant l'acception de l'anthropologie du travail, en tant que « travail non payé ». Cependant, étant donné que notre analyse se situe dans le contexte occidental actuel, où travail et bénévolat existent séparément, on peut apporter des nuances à leur définition. Le travail salarié peut être défini comme un travail où l'accent est placé sur l'« économique » alors que le travail bénévole met l'emphasis sur le « moral ».

Le rapport du bénévolat au don

Il est cependant important d'aborder aussi le rapport du bénévolat au don, concept auquel, traditionnellement, on le rattache en priorité. Or le don est apparu à maintes reprises dans la littérature anthropologique sur le travail, confirmé par Mauss (1973)

pour qui don et travail ne sont pas si étrangers l'un à l'autre. Dans les sociétés qu'il a examinées, Mauss relève que « présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi » et c'est justement, à son avis, le fait que le cadeau reçu ne soit pas inerte qui oblige le receveur à rendre (1973 : 161). À don, il y aurait ainsi toujours contre-don. Mauss remet donc en question la possibilité du don libre. Il insiste sur le fait que toutes les prestations font partie d'un système d'échange et en tire une théorie générale de l'obligation : « la prestation totale n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus; mais elle en suppose deux autres aussi importantes : obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre » (1973 : 161). On peut donc parler d'échange volontaire-obligatoire. Malgré l'importance de ces échanges, dit-il, le but est avant tout moral, visant à établir une relation d'amitié entre les deux personnes concernées. Ce qui explique que le marché n'en est qu'un des moments et que « la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent » (1973 : 151). Selon lui, l'échange-don se situe donc entre le système de prestation totale et le système de marché, dont il se distingue du fait de ne jamais reposer sur l'équivalence mais toujours sur une dissymétrie, ce que souligne également Applebaum (1984b). Dissymétrie entraînant l'obligation de rendre, donc de faire et de recevoir et constituant finalement les relations sociales.

Pour Godbout cependant, Mauss ne s'est pas suffisamment affranchi du fait « que le système du don n'est pas d'abord un système économique, mais le système social des relations de personne à personne » (Godbout et Caillé 1992 : 26). Il est ainsi pour lui au sein de la société occidentale le complément de l'économie et de l'État. Il démontre également que les trois moments de l'échange définis par Mauss peuvent en fait être résumés à deux. Ce que remet en question Schwimmer, du fait qu'il « ne reste chez Godbout aucune des obligations de Mauss. Donner est la voie de la liberté, de la créativité, de la puissance; c'est une faculté plutôt qu'une obligation. C'est toujours gratuit, il n'y a jamais de retour¹ ». Selon Godbout en effet, on ne rend pas, on donne à son tour. Mais le don gratuit à son avis n'existe pas non plus, « car le don sert avant tout à nouer des relations. Et une relation sans espoir de retour (de la part de celui à qui l'on donne ou d'un autre qui se substituerait à lui), une relation à sens unique, gratuite en ce sens et sans motif, n'en serait pas une » (Godbout et Caillé 1992 : 14-15). Il substitue donc à l'obligation de rendre l'espoir d'un retour, incertitude qui fait que le don sort du cercle de l'échange. Aussi la non-garantie de retour est pour lui la caractéristique fondamentale du don, car s'il y a retour, alors qu'il n'est pas obligatoire, cela signifie qu'il y a « véritable » relation sociale. Il aborde directement le bénévolat, qu'il situe dans sa typologie du don en tant que « don entre étrangers ».

Pour Mauss, la morale et l'économie « fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente [...] nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » (1973 : 148). Ceci nous semble fondamental. Mauss démontre en effet que nos droits et nos économies se sont dégagés d'institutions similaires à celles qu'il a décrites et que notre société en garde encore des traces. Ce constat l'amène à la conclusion qu'« une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés » (1973 : 258). Ce qui semble vérifié dans le bénévo-

1. Tiré des propos d'Éric Schwimmer (communication personnelle, 1993).

lat. Si Mauss parle en effet davantage du don d'objets, n'a-t-il pas démontré que le don concernait objets, personnes, travail, etc. ? Échange-don toujours volontaire-obligatoire, dit-il, puisque, encore de nos jours, le don reçu et non rendu rend inférieur celui qui l'a accepté. Peut-on penser ici à l'acception du bénévolat comme charité ? On comprend mieux cependant le discours actuel du bénévole (je reçois plus que ce que je donne) enlevant à son acte toute notion de supériorité au profit d'une réciprocité.

Godbout souligne en effet que le bénévole reçoit souvent un retour immédiat : pas de retour matériel, dit-il, mais retour important. Schwimmer cependant rétorque que ce retour « est un postulat. Car la théorie de Godbout se fonde sur la supposition erronée qu'il n'y a pas de relation sociale sans don de retour. Or, dans le monde contemporain, comme aussi dans le monde "archaïque", il y a beaucoup de relations ambiguës, flottantes, qui ne sont ni fixes ni contractuelles² ». Le receveur n'est pas ainsi obligé de rendre. Aussi devrait-on définir le bénévolat comme un don libre. Et pourtant, pour nous, il y a échange dans le bénévolat, car sous-jacent à ce don, existe une réciprocité différée, s'appuyant sur le contrat social (ce qui implique qu'il n'est pas obligatoire que la personne qui rende soit celle à qui on a donné). Mauss remarque lui-même que « le temps est nécessaire pour exécuter toute contre-prestation » (1973 : 199). Ce que nous pouvons déceler dans une des motivations importantes à faire du bénévolat dont parle Godbout, qui signale que « la motivation de loin la plus importante qui ressort pour expliquer l'engagement dans l'action volontaire, c'est le fait qu'on a beaucoup reçu, et qu'on souhaite rendre un peu de ce que l'on a reçu : de sa famille, de son milieu, de la vie en général » (Godbout et Caillé 1992 : 108). Ainsi l'obligation de rendre serait même première pour certains bénévoles (déjà contre-prestation selon Mauss). Ce qui semble montrer que non seulement l'obligation de rendre existe dans le bénévolat mais aussi qu'elle peut dépasser les personnes directement impliquées. Aussi le bénévolat, loin d'être un don libre, est un don dans la pleine acception de Mauss. Il fait partie d'un type particulier de système d'échange, d'un « don réciproque », comme dit Gorz (1988), qui concerne les activités autonomes, hors-travail, que l'on ne fait pas pour le marché.

Cependant, à la suite de notre discours précédent sur la non-distinction entre bénévolat et travail, il faut noter que le don concerne également le travail. L'anthropologie montre en effet que le travail ne se résume pas à chercher un salaire. Le travailleur semble donner souvent plus que ce que lui rapporte son salaire, l'homme étant « donneur plus ou moins par nature³ » selon Schwimmer. Et qu'il soit bénévole ou salarié, il travaille autant pour les autres que pour lui-même (Mauss 1973). Cingolani constate ainsi que l'idéologie occidentale repose sur la dignité du producteur qui consiste en « la certitude d'être l'authentique créateur de la vie de la société. C'est sur ce don et sur cette dette que se constitue la culture du fier travailleur. Celle-ci ne se réduit donc pas à l'amour du produire mais dans le fait que produire est un acte d'amour, de générosité et ce, parfois, jusqu'au sacrifice » (1986 : 184). Applebaum (1984b) montre quant à lui que le travail étant relié aux obligations sociales, celui qui ne les remplit pas est considéré dans la société non marchande comme un élément perturbateur. Dans la société contemporaine, où « le travail est donné comme ce qui élève à la dignité de

2. Voir note 1.

3. Voir note 1.

l'être en société » (Cingolani 1986 : 185), cet individu sera inférieur par rapport au travailleur auquel il ne peut rendre son travail et dont il dépend. Aussi, si les caractères de don ou de réciprocité sont moins visibles dans le travail, ils y existent également, ce qui ne fait que réaffirmer la similitude bénévolat/travail.

Aussi il semble inutile de s'interroger pour savoir lequel, du don ou du travail, est premier dans le bénévolat. Sahlins, entre autres, parle « des pratiques et des représentations où les valeurs d'usage, de don, de sociabilité, de ritualisation incluent le travail dans les us et coutumes habituels et ne les en séparent pas », comme le souligne Bouvier (1991 : 108). Si dans la société traditionnelle, travail implique don et vice-versa, il semble en être de même dans la société actuelle car, selon Mauss, « le travailleur a donné sa vie et son labeur à la collectivité d'une part, à ses patrons d'autre part » (1973 : 260-261). On lui doit donc quelque chose, conclut-il. Et ce quelque chose, on le détecte très bien dans le bénévolat : bonnes œuvres, charité de la part des nantis et réciprocité, à travers le travail, de la collectivité. Tout concourt donc à produire du « moral ». « Moral » signifiant solidarité mais aussi concurrence, recherche de grandeur et d'intérêt, tout ce qui fait le rapport humain et qu'on trouve à la fois dans le bénévolat et le travail.

La théorie de l'obligation de Mauss ou tout simplement la notion d'obligation semble ainsi exister dans toute société : elle renvoie à ce que l'anthropologie a toujours décrit du contrat social. Lorsque le milieu bénévole parle du « sens du don dans le travail bénévole », il ne renvoie en fait à rien d'autre. Godbout récuse que l'on puisse définir le bénévolat comme un travail. Mais le don, pris dans son acception contemporaine d'altruisme et n'impliquant pas obligatoirement une activité, ne semble pas suffire. Car il y a une activité dans le bénévolat. Aussi, en se référant aux acceptions anthropologiques qui montrent que travail et don sont étroitement liés, doit-on parler pour le bénévolat de « travail non payé se présentant comme un don » ou, tout simplement, de « travail non payé » ?

Références

AKTOUF O.

- 1980 *Le travail, son évolution dans l'histoire occidentale. Ses connotations et significations à travers le temps et les systèmes jusqu'à la révolution industrielle.* Montréal : École des hautes études commerciales.
- 1984 « Une autre conceptualisation des comportements au travail ? », *Interventions économiques*, 12-13 : 261-280.
- 1986 *Le travail industriel contre l'homme ? Une approche ethnographique de l'entreprise et une perspective « interculturelle » : Canada/Algérie.* Alger : Entreprise Nationale du Livre et Office des publications universitaires.

ANDERSON N.

- 1964 *Dimensions of Work.* New York : McKay Social Science Series.
- 1974 *Man's Work and Leisure.* Netherlands : E.J. Brill.

APPLEBAUM H.

1984a *Work in Market and Industrial Societies*. Albany : State University of New York Press.

1984b *Works in Non-Market and Transitional Societies*. Albany : SUNY Press.

BAUDRILLARD J.

1985 *Le miroir de la production*. Paris : Éditions Galilée.

BEAUDOIN A.

1978 *L'action volontaire et la société québécoise du XX^e siècle*. Ottawa : Conseil consultatif canadien de l'action volontaire.

BLANCHET J.

1990 *Gestion du bénévolat*. Paris : Economica.

BOUVIER P.

1991 *Le travail*. Paris : Presses Universitaires de France.

BRAULT M.-M.T.

1990 *Le travail bénévole à la retraite*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

BRAVERMAN H.

1976 *Travail et capitalisme monopoliste : la dégradation du travail au XX^e siècle*. Paris : Maspero.

CARPENTIER J. et F. Vaillancourt

1990 *L'activité bénévole au Québec. La situation en 1987 et son évolution depuis 1979*. Québec : Les Publications du Québec.

CARTER N.

1975 *Le bénévolat : potentiel inexploité*. Ottawa : Conseil canadien de développement social.

CHARLES A.

1990 *Travail d'ombre et de lumière. Le bénévolat féminin à l'hôpital Sainte-Justine. 1907-1960*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

CINGOLANI P.

1986 *L'exil du précaire*. Paris : Méridiens Klincksieck.

COUILLARD M.-A.

1991 « Bénévolat ou militance, simple question de terminologie ? Les défis méthodologiques d'une incursion à la base ». Communication présentée dans le cadre du colloque de l'ACFAS « Études féministes », Sherbrooke.

FAVREAU L.

1989 *Mouvement populaire et intervention communautaire de 1960 à nos jours*. Montréal : Éditions du fleuve.

FERRAND-BECKMANN D.

1991 *Le phénomène bénévole*. Thèse d'État, Université de Paris.

FRIEDMANN G.

1963 *Où va le travail humain ?* Paris : Gallimard.

1964 *Le travail en miettes*. Paris : Gallimard.

- FRISCH J.
1989 « Travail et non-travail » : 918-920, in *Encyclopedia Universalis*.
- GODBOUT J.T. et A. Caillé
1992 *L'esprit du don*. Montréal : Boréal; Paris : La Découverte.
- GODELIER M. et R. Cresswell
1975 *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. Paris : Maspéro.
- GORZ A.
1988 *Métamorphoses du travail. Quête du sens*. Paris : Éditions Galilée.
- GRAND'MAISON J.
1975 *Des milieux de travail à réinventer*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- GUAY J.
1984 *L'intervenant professionnel face à l'aide naturelle*. Chicoutimi : Éditions G. Morin.
- HARMAN J. (dir.)
1982 *Volunteerism in the Eighties. Fundamental Issues in Voluntary Action*. Washington : University Press of America.
- ILlich I.
1981 *Le travail fantôme*. Paris : Éditions du Seuil.
- KESTEMAN J.-P.
1990 « Le comportement associatif dans une ville biculturelle : Sherbrooke, 1850-1920 » : 269-280, in R. Levasseur (dir.), *De la sociabilité. Spécificité et mutations*. Montréal : Boréal.
- LAFOREST M. et B. Redjeb
1989 *L'intervention sociale non salariée : étude exploratoire de dix pratiques d'assistance bénévole auprès des personnes âgées dans la région de Québec*. Québec : École de service social de l'Université Laval.
- LAPOINTE-ROY H.
1987 *Charité bien ordonnée. Le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19^e siècle*. Montréal : Boréal.
- LE NET M. et J. Werquin
1985 *Le volontariat. Aspects sociaux, économiques et politiques en France et dans le monde*. Paris, Notes et études documentaires n.4780.
- LINTEAU P.-A., R. Durocher, J.-C. Robert et F. Ricard
1986 *Le Québec depuis 1930*. Montréal : Éditions du Boréal Express.
- MANDEL E.
1982 *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusqu'à la rédaction du « Capital »*. Paris : Maspéro.
- MARX K.
1973 *Le capital*. Paris : Éditions sociales.
- MAUSS M.
1973 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 145-279, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

POULIN G.

- 1955 *L'assistance sociale dans la Province de Québec, 1608-1955*. Ottawa : Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels.

ROSS D.

- 1990 *Les aspects économiques du bénévolat au Canada*. Ottawa : Secrétariat d'État du Canada.

SAHLINS M.

- 1976 *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard.

SCHWIMMER É.

- 1980 « Les limites de l'idéologie économique : essai d'anthropologie comparée sur les concepts de travail ». Communication à l'ASA, York University.

STATISTIQUE CANADA

- 1989 *Donner sans compter : les bénévoles au Canada*. Rapport analytique à partir des données de Statistique Canada, 1987.

WALLMAN S.

- 1979 *Social Anthropology of Work*. Londres : Academic Press Inc.

ZAUHAR J.

- 1991 *L'action bénévole : un investissement inestimable*. Ontario : Cadre Plus Consultants.

*Isabelle Cellier
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec
Canada G1K 7P4*